تسامح أم حرية تفكير و تعبير ؟
اسبينوزا فيما أبعد من التنوير

صالح مصباح*

لاشكّ ان مسألة التسامح وحرية التفكير تبدو من البديهيات بالنسبة إلى الفكر السياسي المعاصر وخاصة في صياغته اللبرالية، اذ أن كل أفراد المجتمع احرار في الإيمان بالله أو عدم الإيمان به، وان يعتقدوا أولا الآراء والعقائد الموجودة وان يقيموا الشعائر والطقوس أو ان لا يلتزموا بها. ان حرية المعتقد وحرية آداء الشعائر الدينية حرية التفكير وكذلك التعبير عن هذه الأفكار، اصبحت من مكونات تصورنا للإنسان، فقد إتجه أغلب المفكرين إلى اعتبار الدين مسألة خاصة تقع خارج حيز السلطان السياسي : اذ ليس له ان يتدخل لسن عقيدة أو منعها، بل إن موقعه هو بالذات الحياد القانوني والسياسي.

ان هذه البداهة ليست بديهية كما تعرفون وذلك ليس فقط خارج أوربا الغربية وأمريكا الشمالية – أين لم تضمن هذه الحقوق بعد بصفة نهائية، بل وكذلك في أوربا الغربية وأمريكا نفسها التي لا تصدق عليها واقعيا كل السمات التي ذكرنا. وينتج عن ذلك أن قضية التسامح وان كانت طرحت منذ قرون عديدة، وان بدا أنها وجدت حلها النظري في الفلسفة والفكر الحقوقي، وحلها العملي في تبني الدول لها في سياساتها الداخلية، وفي علاقاتها الخارجية، فإنها مازالت ملحة كأشد ما يكون الإلحاح ليس فقط عمليا – سياسيا بل وكذلك نظريا.

ولقد مثلت هذه المسألة قيمة من قيم فكر التنوير - موضوع ملتقانا هذا -، في جانبه العقدي – السياسي، لا ذلك الذي يتمثل في الصراع بين رجال الدين من جهة، وهو صراع نظري بالأساس – وليس كذلك الذي يعني ذلك الخروج من الظلمات الى النور كما يتجلى في خط فكري استردادي يربط، كانط بكل من هوبز وبيكون. ان مسألة التسامح ترتبط بالصراع ضد التعصب والخرافة. والإضطهاد الديني بل والإستبداد السياسي [1] ولذلك فقد كان فولتير خير ممثل لقيمة التسامح هذه، كما هو معروف. غير أننا نعتقد أن عمل فولتير النظري والعملي يبين حدود قيمة التسامح في عصر التنوير، اذ أن فولتير كما سنرى لم يضف نظريا أي عنصر جديد بالإضافة إلى بيل ولوك الذين مثلا مرجعه الأساسي، وهو لم يصل إلى درجة جذرية طرح إسبينوزا لحرية التفكير والتعبير، مثله في ذلك مثل بيل ولوك بل وكانط أيضا، اما نشاطه العملي – وهو الأهم – فانه ظل حبيس حدود نقد الاستبداد دون ان يرقى إلى درجة المطالبة بالحرية الدينية والسياسية التي ستقيمها الثورة التي لم تحقق قيم الانوار كما يقال عادة[2] بل بينت حدودها. ويتجلى ذلك بوضوح في نقاشا ت الجمعية التأسيسية للبنود الخاصة بحرية المعتقد، وحرية التفكير والتعبير، في جلسة يوم 28 أوت 1789، فنحن يمكن أن نرصد، وفي تدخل **هامشي**، هو تدخل رجل الدين رابوسانت اتيان (St Etienne 1826 - Rabaut) وعيا حادا وتعبيرا صريحا عن التوتر الذي ساد المسألة العقدية منذ قرون، مفاده أنّ ليس يكفي قبول الآخر (تسامح) عوضا عن اضطهاده (لا تسامح)، بل وينبغي أيضا النظر

★ كليّة العلوم الإنسانية والإجتماعيّة تونس.

1) انظر العمل الجيّد لرنهارت كوزلاك (1979) الذي يبيّن ارتباط التنوير بنيويا بالدولة الاوربية المطلقة في القرن الثامن عشر.

2) حول الثورة الفرنسية والثورة الامريكية مازال كتاب حنا آرندت (1967) محتفظا بقيمته.

إليه نظرة ايجابية خالصة (حرية معتقد. و تعبير عن ذلك المعتقد) باعتبار بان التسامح ذاته هو قبول بالسلب (وبالتالي هو بالضرورة قبول عن مضض) : «ان ما اطالب به، ليس مجرد التسامح، بل هو أيها السادة الحرية. انما التسامح ! كما القبول (Support) ! والعفو ! و الرحمة ! آراء غير عادلة كليا تجاه «الخوارج» (dissidents)، اذا ما لم نعتبر الفرق في الدين وفي الرأي جريمة...

أطالب ايها السادة، بكل ما تطالبون به لا نفسكم، وبأن يدمج غير الكاثوليكيين الفرنسيين ادماجا تاما دون تحفظ، (في المجتمع الفرنسي) لانهم، هم أيضا، مواطنون، ولأن القانون والحرية لا يوزعان عدلهما الصارم، بصفة متفاوتة، (فهما يوجدان، في كل مكان) دون محاباة على الدوام.»

ان ما يهمنا في هذا النص ليس منزلته التاريخية ولا طابع الحل السياسي (الإدماج) الذي يراه، بل باعتباره مؤشرا نظريا وتاريخيا لمسألة شائكة، وهو لذلك يسمح لنا استرداديا بالنظر الى مسألة التسامح نظرا اشكاليا من جهة حدودها لا من جهة امكانها أو امتناعها.

ونحن نعتقد أن اسبينوزا – السابق تاريخيا للتنوير [(3)] – كان طرحه للمسألة ابعد غورا من طرح كل عصر التنوير. ولذلك لا غرابة في آن يجد السامح لهذه المداخلة ان اسبينوزا ليس فقط موضوع قراءة هنا، بل هو مقياس هذه القراءة. ولذلك لانرى بدا من آن نرجئ الكلام عن الفيلسوف الهولندي بعد آن نقدم بعجالة القيم السياسية و العقدية التي انتجها مفكرو التسامح وفلاسفته منذ بدء التنوير (نهاية القرن السابع عشر) إلى انتهاءه أوربيا (نهاية القرن الثامن عشر).

1 – اذا انطلقا من نصوص بياربيل - P.Bayle (الفرنسي اللاجئ إلى هولندا والذي كان مصدر معرفة كل أوربا عصر التنوير باسبينوزا) وخاصة من نصه حول **التسامح. شرح فلسفي**، (1686) فاننا نجد ان "التسامح" و"حرية الضمير" يعنيان عنده نفس الشئ.

و قد قدم بيل ذلك من خلال شرح لمَثل (parabole) يوجد في **انجيل لو قا** (إصحاح 143 عبارة 23) وردت ضمنه عبارة : "اكرهوهم على الدخول" وقد فسرت منذ اوغسطينوس النوميدي على انها تعني ارغام الناس على اعتناق المسيحية. ويقوم بيل بد حض هذا التأوّل، وذلك انطلاقا من استبعاد التأويل الظاهري، واعتماد تأويل باطني يقوم على روح المسيحية ذاتها، باعتبارها اللطف والرحمة، كما علم السيد المسيح وحوارييه. فالأجدر حسب بيل "هداية الهراطقة باللطف، والحكمة والإحسان" (P. Bayle 1996 ،76) وهو يحتج لدعم ذلك بأن تاريخ المسيحية الأولى لم يكن تاريخ أكراه في الدين (نفسه 72 - 75).

ثم هو يستعمل كذلك ولأجل ذلك نوعا من البرهان بالخلف مؤكدًا أن البروتستانت الذين يعانون الإضطهاد بعد التراجع في مرسوم نانت (15 اكتوبر 1686) احرى، وحالهم ماهي، بهم ممارسة الإضطهاد، ولكنهم مع ذلك، لا يفعلون (نفسه 58 – 60). و يبلغ هذا الحجاج

---

3) رغم اعتقادنا ان التنوير لايرتبط بالقرن الثامن عشر الفرنسي والامريكاني بل هو أولا تنوير هولندي في القرن السابع عشر ثم هو تنوير انقليزي اسكوتلندي، وبعد ذلك يصبح فرنسيا، وأخيرا المانيا. ولقد اخترت ان أتناول في هذا الملتقى الخاص بالتنوير مسألة عقدية سياسية هي التسامح. وذلك لأن هذه المسألة في تقديري توضح نموذجا اخر للتنوير هو النموذج السياسي والذي لايتجلى في الخصومة التي حكمت رجال الدين بالفلاسفة والمفكرين الأحرار منهم والماديين كما لا يتجلى في فهم التنوير على أنه خروج من الظلمات الى النور بل يتجلى في ان التنوير هو صراع سياسي ضد الاستبداد والملكية المطلقة وهو الصراع الذي ظهر بدرجات متفاوتة عند مفكرين يوضعون عادة ضمن فلاسفة التنوير ونقصد لوك وبيل وكانط وفولتير وعند فيلسوف آخراستثمرت فلسفته لصياغة عديد افكار التنويرونعني اسبينوزا.

أوجه عند ما يقول : ان المكرهين «يظنون انهم يمسّحون الضمائر ولكنهم (الحق، الحق!) ينهبون، ويقتلون ويسجنون، ويختطفون، آلاف الذين لا يضرون لا بالدولة ولا بقريبهم، والذين لاذنب لهم غير عبادتهم للرب تماما مثلما يعبده آخرون (نفسه 81). ان هذا النص الذي يمكن ان يوقعه آي متسامح أو منافح عن الحرية الدينية يعلّم :

أ – أن الدين الحقيقي مرتبط بالضمير، أي أنّه رابطة بين الإنسان وربه قوامها المحبة والصدق.

ب – ان كل المجموعات الدينية متكافئة ممّا يجعل بيل يذهب مذهب علمنه الدولة، والتأكيد على المضمون الإخلاقي للدين.

ج – ان الناس يتشابهون ولذلك فلجميعهم الحق في العبادة التي يريدون، يستوي في ذلك الذين يعتقدون على هذا النحو و الذين على ذاك.

د – ان مقياس الإيمان هو صدق الضمير، ولذلك فان الضمائر ينبغي ان تكون حرة، وان الخطأ ينبغي ان يقبل به عوض ان يكون موجب اضطهاد، اذ عكس ذلك يعوض «شر الخطأ» بشرّ أدهى هو «تمزيق جسد رجل شرّ ممزق لأنه يفكر على هذا النحو لا على غيره ويريد تأثر سبيل أنوار ضميره» (نفسه 266).

ان المقاربة هذه تجمع بين حجج لاهوتيه فلسفية (أ – د) وآخرى سياسية. عملية (ب – ج)، ولذلك فهي تقبل كل انواع العقائد باستثناء تلك التي تقوم على الإضطهاد : «فلو ان الجميع متسامحون مثلي (انا بيل) فلن يسود دولة تضم عشرة أديان غير عين التعاون الذي يحكم علاقة انواع الحرفيين فيها» (نفسه 256) دون ان يعني ذلك حسب بيل منع الدعوة إلى الدخول في ديننا، ولكن ذلك يكون دائما دون توسل الإضطهاد. ولذلك فان حجاج بيل سلمي بالاساس أخلاقي الجوهر، الأمر الذي جعله يماهي التسامح وحرية الضمير.

ولكن المحدودية الحقيقية لتصور مفكر روتردام تكمن في انعدام التأسيس الحقوقي للتسامح، اذ أن دعواه تظل صرخة أخلاقية مرتهنة بارادة الحاكم كما بينت ذلك بوضوح اليزابيت لابروس (1964 ج II ص 542 - 553)، وهو ما يتجلى بوضوح في الشاهد الذي أوردنا، اذ ان حرية الضمير التي يتأسس عليها فهم بيل للتسامح، لا تأسس بدورها أي «حق للمقاومة» الذي سيكون مضايفا للأول عند لوك [4].

2 – فبعد ثلاث سنوات من صدور نص بيل، صدرت **رسالة في التسامح**، (1689) بهولنده كذلك، اين كان لوك لاجئا، ولكنه لم يوقع النص، كما لم ينكر أبدا أبوته له، وهذا النص المعاصر لنص بيل يقدم حججا سياسيا–حقوقيا، ويقدم بالتالي أساسا غير ديني للتسامح، وهو ما يجعله يتجاوز في رأينا محدودية النظر البيلي، ولكنه مقابل ذلك يضيّق من دائرةالمنتفعين بالتسامح، اذ يقصي الملاحدة والكاتوليك، ولعله لذلك لم يقف عند حرية الاعتقاد والتعبير عنها بل وسم موضوع دفاعه بالتسامح [5].

يبدو ان لوك قد قام بتعميم التمييز الذي آقامه هوبز بين ما هو خاص / جواني، لا يهم

---

4) يجد القارئ العربي عند حسن حنفي (1981) عرضا جيدا لمحتوى **معجم بيل النقدي التاريخي**.
5) انظر حول الظرف التاريخي للرسالة Ascheraft 1995. وحول تطور موقف لوك من التسامح انظر مقدمة بدوي لترجمة الرسالة (1988)، وخاصة العرض الجيّد الذي يقدمه J.F.SPITZ (1992) في طبعته للرسالة.

إلا الفرد، وهي معتقداته، وبين ما هو عام / براني يتعلق بالتعين الخارجي لهذه المعتقدات (Hobbes 1651) [6] ولكنه حوّر هذا التميز ليصبح فصلا بين صعيدين : صعيد «المجتمع المدني» الذي أخذ مكان الظهور الخارجي للعقائد عند هوبز، وصعيد العقائد الخاصة التي حلت محلها الكنيسة عند لوك، وهو ما يعني انه وإن حوّر مضمون فكر هوبز. فانه لم يحور بنيته تفكيره، اذا انه يعتنق نفس فردانية هوبز. ونفس لبيراليته وإن كانت هوبز ليبرالية متسلطة، فانها قد اصبحت عند لوك ليبرالية نيابية متسامحة، كيف ذلك ؟

أ - تتأسس دعوى لوك للتسامح على فصل تام بين الدولة من جهة والكنيسة من جهة ثانية، وذلك انطلاقا من حجج تبدو لنا اليوم لا بريق لها لانها دخلت في الثقافة السياسية والحقوقية بسبب نجاحات الثورة الامريكية، والثورة الفرنسية وانفراد الفكر اللبرالي باستقطاب قيم العمل السياسي. ولذلك لا نرى مبررا للتوقف عند هذه الافكار باستفاضة ونكتفي بالاشارة إليها.

يقدّم لوك تصوّرا علمانيا للدولة يحصر مهمتها في مجرّد تصريف الشؤون الدنيوية لمنظوريها، أي «حياتهم، وحريتهم وثرواتهم» (لوك 1958 الفقرات 87 - 88 - 89). وذلك يعني أن الرب لم يكلف الدولة برعاية نفوس الرعايا (لوك 1988، 71)، ولاهو كلف اي فرد آخر بذلك، وهذا ما يجعل الدين شأنا خاصا، يرتبط بالضمير تماما مثلما قال بيل من قبل. فالارغام غير شرعي سواء توسل القوة الغاشمة (نفسه) او لجأ إلى القوانين، بل أن القوانين ذات وظيفة دينوية وليس لها ان تطال نفوس الناس لتحصي عليهم معتقداتهم أو طقوسهم (نفسه ص 72). ولذلك فان حقيقة الدين لاتهم السلطان الزمني، وما تهمه غير السلم المدنية، ولذلك فان القوانين «لا شأن لها بصدق الآراء، وانما يعنيها فقط أمن وسلامة الدولة وخيرات كل واحد من الناس» (نفسه ص 106). فما ترومه الدولة هو بالتالي الخير العام، وهذا لا شأن له بالحقيقة في الدرجة الأولى بل مداره الطاعة، والسلم، والاتفاق. والاعتقاد كاف في هذه الحال، تماما مثلما رأى هوبز من قبل ضرورة تحويل الايمان إلى رأي، والعقيدة الى إعتقاد.

ب - هذا الفهم العلماني للدولة يضايفه فهم علماني للكنيسة يتجلى منذ تعريف لوك لها بانها «جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بارادتهم لعبادة الله علنا، على النحو الذي يرونه مقبولا عنده وكفيلا بتحصيلهم للنجاة» (لوك 1988 ص 73). هذا الفهم الحديث للكنيسة يقوم على حرية الافراد في الاندراج ضمن كنيسة ما أوعدم الانخراط فيها وذلك اعتمادا على الرأي الخاص وحده، لا على سلطة السابقين، ثم على انها كنيسة مفردة، وبالتالي، فامكانية وجود كنائس أخرى لا مانع لها، ثم على أن التدين ينبغي أن يكون علينا أي انه وان كان خاصا فانه يكون عموميا، أي يمارس دونما مانع صادر عن الدولة أو عن كنائس أخرى. ان هذا الحرية لاتهم مضمون العبادة فحسب، بل وتتجلى أيضا في الطقوس، اذ ان المؤمنين بعقائد معينة لهم مطلق الحرية في ان يرفقوا عقائدهم بالعبادات التي يرونها مشخصة لتلك العقائد : «إن الحاكم، لا يمكنه، سواء في كنيسته هو أوفي كنيسة غيره بالأحرى، أن يفرض بقانون

6) انظر التحليل الجيّد الذي يقدمه كوزلاك 1979 لهذه النقطة بالذات.

منسق ممارسته شعائر دينية معينة أو طقوس العبادة الالهية، وذلك ليس فقط لانها جماعة حرة، بل وأيضا لأن كل عبادة موجهة إلى الرب لا يمكن الاخذ بها إلا بالقدر الذي به يعتقد عابدوه أن هذا مقبول عنده» (ص 93). والحاكم في ذات الوقت لا يمكنه ان يحظر اشكال العبادةو فهو «لايستطيع ان ينهى عن استعمال ما هو مقرر في الجماعات الدينية من طقوس مقدسة أو شعائر، لانه لو فعل ذلك لقضى على الكنيسة نفسها، اذ الغرض منها هو عبادة الرب. بحرية وفقا لاعتقادها» (ص 98).

ج - بل ونستطيع أن نجازف ونقول بأن الخطيئة ذاتها تفهم عند لوك فهما علمانيا، اذ لما كان الخطأ في العبادة فرديا، فان ضرره يهم روح المخطئ وحده، وليس من شأن الدولة ان تقوم خطأه بأي وسيلة كانت، أما الكنيسة، فلها ان «تطرده» (ص 78) اذا كان من مؤمنيها وأخطأ. كما لها ان تدعوه إلى سواء السبيل «بالدعوة وبالانذار و بالنصيحة» (ص 77).

د - أما ما يتنافى مع «الاجتماع الانساني» اخلاقا كان أو عملا، (ص 112)، و ما يقوم على اغتصاب القوانين والالتفاف عليها (نفسه)، والإنتماء الى كنيسة ترتبط بدولة أخرى (113 - 114) مثلما هو حال المسلم الذي يعيش ضمن بلاد مسيحية، واخيرا «الالحاد» (114)، فكلها مما لا يمكن التسامح معه، لأنها تلك ليست عقائد عادية تقبل بل هي تهدد الدولة ذاتها بكل مقوماتها، من حرية وملكية، وحياة، اذ أن ذلك يتعارض مع الدين الحق أي مع «السلام والعدالة والصداقة» (ص 79).

3 - اذا توجهنا الآن الى نظر فولتير ومراسه، فاننا سنجد انه، كما قلنا في بداية هذه الورقة، لم يضف عنصرا نظريا جديدا اذ يشير صراحة إلى قيمة **رسالة التسامح** للوك، فيسمها «بالجودة» (Voltaire 1989 ،168) وذلك في معرض حديثه عن حق كل مواطن في الأعتقاد الحر وفق ما يمليه عليه عقله، شرط عدم الإخلال بالاستقرار السياسي (نفسه 83)، ولكن مرجعه الأساسي كان نص بيل الذي تعرضنا له سابقا. ان مفكرنا يستعيد في الواقع روح الدفاع الذي قدمه بيل. بل وحججه احيانا :

أ - يعتبر فولتير أن «التسامح لم يثر اي حرب اهلية، أما اللاتسامح فانه باب المذابح» (نفسه 52) و هو ما سبق ان بينه بيل في الفصل السادس من القسم الثاني من **الشرح الفلسفي** (P.Bayle 1992 .255 - 271) رأيه بحدة : «ان الفوضى تصدر عن اللاتسامح لا عن التسامح» (نفسه 257) هو ما يكرره فولتير في هذا السياق.

ب - وتوخى فولتير أيضا سبيل النقد التاريخي اللاهوتي الذي مارسه بيل من قبل لنقض ادعاءات الكاتوليك عما لقيه المسيحيون الأوائل من اضطهاد (Bayle 1989 .65 - 77).

ج - و هو ما ينتج نوعا من نزع الاسطرة Démythologisation عن المسحيين الأوائل (Voltaire 69-87) تماما مثلما فعل بيل من قبل (Bayle 74 - 75).

د - و يقدم فولتير نصوصا كثيرة من الانجيل تأمر بالتسامح وتنهي عن اللاتسامح (Voltaire 109 - 117) وهو نفس ما كان قد قام به بيل في ثنايا نقضه لتأويل اغسطينوس لمثل لوقا. «أكرهوهم على الدخول».

هـ - وهو ما يجعل المسيح والآباء الأوائل في نظر فولتير (Voltaire 101 - 111) كما

في نظر بيل (Bayle 328) دعاة تسامح لادعاة تعصب واضطهاد .

و - ويتوج فولتير نصه بالدعوة إلى تسامح شامل : «اقول لكم ينبغي النظر إلى جميع الناس على انهم اخواننا، (تقولون) كيف (يكون) التركي اخا لي ؟ و الصيني، واليهودي و الصيامي ؟ (اقول) **بلى**، آلسنا جميعا ابناء نفس الأب، ومخلوقات نفس الرب ؟» (137 Voltaire)، وهو ما سبق انه اورده بيل في الفصل السابع من القسم الثاني اثناء جوابه على الاعتراض السابع (282 - 271 .1992 Bayle) مؤكدا تسامحا جذريا يهم المسلمين (Turcs =) واليهود والسوكينين، و لا يستثني إلا الذين لا يتسامحون (اشباه المتسامحين = Demi-tolérants

ز - أما ما يميز فعلا فولتير عن بيل فهو المراس وليس النظر، وهو ما يتجلى في دفاعه عن كالاس (Calas) (Voltaire 1989) سنة 1762 وعن سيرفن (Sirven) (Voltaire 1975) في نفس الفترة (1761 - 1762) وعن Lally و عن La Barre سنة 1766 .

و قد تجسّم ذلك في العمل الدعائي الذي قام به دفاعا عن هذه القضايا، ونحن نذكر بذلك باختصار. لان مساعي فولتير شاركت في رأينا - رغم ان هابر ماس لم يتناول ذلك (1978) - في بناء ما يسميه علماء اجتماع السياسة «الرأي العام» وذلك قبل ان ينّظر كانط مسألة "الفضاء العمومي" اعتمادا على نظر الفلاسفة أمثال هوبز ولوك وروسو وعلى افعال الثوريين الانقليز والفرنسيين، وعلى نشاط "المثقفين" أمثال بيل وفولتير والموسوعيين.

1 - ان التقاء فولتير بعائلة كالاس، بعد اعدام هذا الأخير، جعله يتحمس للدفاع عن العائلة البروتسانتية، ولاعادة الإعتبار للهالك رغم انه كان يعيش في منفاه في جنيف وفي فرني (Ferney) وقد فعل ذلك عن طريق المراسلات الخاصة، والكتابات الدفاعية .(Voltaire 1975)

2 - أكثر من ذلك كتب عوضا عن العائلة نصا مطولا هو :

Pièces originales concernant la mort des sieurs Calas et le jugement rendu à Toulouse (Voltaire 1975) هو أقرب إلى مرافعة المحامي، منه الى تظلم الشاكي.

3 - وقام كذلك بحملة أوربية لفائدة عائلة كالاس كانت نتيجتها مناصرة اغلب حكام أوربا لقضية كالاس واهمهم ملك السويد و ملك بروسيا فريدريخ الثاني.

4 - إلى ان استطاع الحصول على اعادة الاعتبار لجان كالاس بعد نقض حكم تولوز يوم 4 جوان 1764، وتكون مجلس قضائي جديد Les requêtes de l'hôtel حكم بتبرأة عائلة كالاس يوم 12 مارس 1765، وقد كان نص **التسامح** نتيجة كل هذه المساعي.

5 - في نفس الفترة دافع فولتير عن قضية عائلة سيرفن Sirven التي اتهمت بقتل ابنتها اليزابت لانها تزوجت كاثوليكيا وهي في الواقع مجرد فتاة مختلة ذهنيا سقطت في بئر، وقد استطاع فولتير بنفس العمل تبرئة ذمة هذه العائلة سنة 1773 .

6 - كذلك دافع فولتير عن لابار (La Barre) الذي اعدم في جويلية 1777 بتهمة «الكفر والإلحاد» وذلك في نصين : رسالة (Relation) ومصنف بعنوان «صرخة الدم البرئ». وقد

سعى فولتير لرد الإعتبار له بعد ان لم يستطع انقاذه من المقصلة.

ان ما يهمنا هنا، هو أنه دفاع فولتير كما قلنا، كان ممارسة لما يسمى تكوين «رأي عام» مساند لقضية ما، ومناهض لممارسة مهينة، وذلك اعتمادا على ما يمكن ان نسميّه «الفطرة السليمة" "Bon Sens" أو "الحس العام" "Sens Commun". ان هذا التوجه الى الجمهور الواسع يتجاوز ما وجدناه عند بيل من كتابة موجهة الى دائرة ضيقة هي الدائرة العالمة (La Republique des Lettres)[7] وما وجدناه عند لوك من توجه الى النخبة السياسية دون غيرها.

ج – ويفترض هذا الدفاع الفولتيري عن التسامح فهما للدين شبيها بفهم بيل، انه ذلك «الدين اللاديني» حسب عبارة رونيه بومو (1969) أي تلك النزعة الربوبية التي تعترف بوجود الرب وبواقعية الخير والشر، وبخلود النفس وبالثواب وبالعقاب، ولكنها لاتقبل بسهولة واقعة الوحي النبوي (Voltaire 1964 Dieu) هذا الدين الذي يكاد يكون «دينا لائكيا» يؤكد على سمو الكائن الالهي (فولتير) بل وعلى كونه «غير قابل للفهم» (بيل)، وهو بالذات ما يجعل التسامح ممكنا. وينتج عن ذلك تأكيدا – عند فولتير كما عند بيل – على أهمية الطابع الاخلاقي للدين : "ينبغي ان يكون الدين مطابقا للأخلاق وشاملا مثلها، وكل دين لاتوافق عقائده الاخلاق، فانما هو دين كاذب". (ذكرته جاكلين لاقري **الدين الطبيعي** ص 115).

4 – أما كانط الذي قدم تحديدا – أصبح رسميا – للتنوير – فانه يحوّل المسألة تماما، اذ أننا لانجد عنده طرحا مستفيضا لمسألة التسامح، ولايتوقف طويلا عند مسألة حرية التفكير والتعبير والعقيدة، ولكنه ينظّر الأرضية التي يمكن ان نفكر انطلاقا منها في مسألة التسامح ومسألة حرية التفكير والتعبير، نعني مسألة "العمومي" Publicité التي هي بحق الصعيد الذي يمكن من فهم كل ما يتعلق بالحق والسياسة بل والدين أيضا[8].

أ – ونحن نجد بادئ ذي بدء عند كانط وعيا بحدود **التسامح** وبأهمية حرية التفكير وذلك في نصه **حول الانوار** (1784) وذلك قبل الدعوة الحارة التي بدأنا بها مداخلتنا – اي خطبة رجل الدين الفرنسي (رابو دي سان بيار 1789)، وان كان كانط يجعل حرية التفكير والتعبير رهينة ارادة مستبد مستنير هو فريدريخ الثاني الذي «ترك لرعاياه» حرية تامة لانه «لم يسن شيئا لهم يتعلق بالشأن الديني» (Kant ،1985 ،503) وهو ما يجعله موضوع مدح، اذ انه هذا العاهل سمح (كانط يقول : «ترك لهم حرية استعمال عقولهم في كل ما يتعلق بضمائرهم» نفسه 504،) بالفحص الحر والعمومي لكل الاحكام والافكار بما فيها تلك التي تحيد عن «المعروف» منها وذلك وعيا منه بان ذلك لايمثل خطرا على «السلم العمومية» ولا على «وحدة الجماعة» السياسية. ان مقياس تنور حاكم من الحكام عند كانط هو بالذات نوع تدبيره، «للشأن العقدي»، اذ ان شؤون مثل «الفنون والعلوم» لايمكن ان تكون معيارا، وذلك لأن من مصلحة اي حاكم ان تتقدم تلك المجالات نفعا لبلده وشرفا له هو (نفسه). وهذا ما يقدمه كانط في نطاق تصوره للتقدم الحضاري أيضا، (Kant 1985, 492-490).

ب – و يكون تدخل كانط في «خصومة وحدة الوجود» (1784) مناسبة لتحديد ما يعنيه

7) يقدم حنفي 1981 عرضا جيّدا **للمعجم الفلسفي** الفولتيري.
8) يحتوي كتاب حنفي 1981عرضا متوازنا لكتاب **كانط الدين في حدود العقل وحده**. اما الخشت 1994 فيقدم عرضا تأليفيا للمسألة الدينية عند كانط منذ الكتابات الأولى قبل النقدية إلى النصوص المتأخرة. وكان بدوي قد تناول منذ 1979 و1980 فلسفة كانط في السياسة ثم في الدين والتربية.

بحرية التفكير، خصوصا وانه تردد طويلا في الادلاء بدلوه في الخصومة المذكورة لعديد الاعتبارات [9]. وهو يؤكد في هذا السياق ان الحرية لاتعني البتة «الاباحة» (Kant 1972 ,88) بل هي تلتزم بالعقل أولا – وهذا لا يعنينا هنا – وبالاجتماع المدني ثانيا – و هو موضوعنا – وذلك لأن : الحرية هي هنا سياسية في المقام الاول، تتحدد بالاضافة الى "الارغام المدني" (نفسه 86) أي الى ضوابط السلطان السياسي وهي على نحو ما تداور حتى تحافظ على القدرة على "التعبير الحر" (نفسه) إذ أن المدار الحقيقي ليس "التفكير الحر"، فهو انه واقعة لا يمكن لأي عامل – مثلما كان بيّن هوبر من قبل – ان يتحكم فيها، بل هو «توصيل» تلك الأفكار وتبليغها عموميا، اذ ان التفكير الحقيقي في رؤية كانط، انما هو «مدني» بالضرورة، فمنع إيصال الفكر هو في الواقع حجر عليه – لأن الفكر إنما هو «تواصل» بالطبع [10].

ويبيّن كانط في سياق آخر (**نقد ملكة الحكم** 1790) أهمية هذا التواصل بالإضافة الى كل تنوير، فيذهب الى أنه يرتبط بوجود نوع من «الحس العمومي» (Sensus Communis) يمكن الافراد من «الحكم» (Kant 1985 ,244- 247). ويرى في استطراد رائع :

1 – أن التفكير يمكن ان يكون بانفسنا، اي دون أي فكر مسبق، ودون الخضوع لاي خرافة، وهذا يكون للعقل الفاعل فقط، وهو هنا يستعيد بصفة مكثفة ما سبق ان قاله في نص **التنوير** عن سلبية العقل وخضوعه ملخصا كل برنامج التنويرفي «التحرير من الخرافة» (246 - 245).

2 – يمكن ان يكون التفكير كذلك «منفتحا» (245) على «الكلي» أي ان يكون قادرا على «التفكير» في الأشياء «من جهة نظر الكلي» وأن يتخطى بالتالي «ضيق افق» (246) الشروط الذاتية، وذلك لايكون إلا عند ما «يفكر من مقام الآخرين كلهم» (245) وهذا معنى عموميةالحكم التي تتجاوز حدود الفاهمة مصدر النوع الأول من التفكير (246).

3 – اما النوع الثالث فهو الناتج عن العقل، وهو تفكير «ملتزم» (245) لانه يعني مراس التفكير الاول والتفكيرالثاني والربط بينهما، وهذا ما يكوّن المعنى الحقيقي للفكر، الذي يعرف ويحكم ويشرّع في ذات الوقت. وبيّن ان المعنى الذي يهمنا هنا هو الثاني، لانه يرتبط بوضوح بما هو عمومي، اذ أن النوع الأول يقف عند الذاتي والفردي، ولايلتزم بالضرورة بالوجود المدني، اما النوع الثالث فهو بعبارة كانط «الاعسر منالا» ولعله كذلك بعبارة شهيرة «الاكثر ندرة» كذلك.

ان توصيل المعرفه هذا يدفع كانط الى الجزم في «**النظرية والممارسة**» (1793) بان «حرية الكتابة (أي التعبير) (...) هي مركز دماغ حرية الشعب» (Kant - 1990, 48) وذلك في سياق سجال مع هوبز بالذات. وهو دون شك يلاءم بين هذه الحرية وبين ما يقتضيه احترام الدستور وحبه، و ما يسمح به. بل إن كانط يقدم فكرة الرقابة الذاتية، موضحا ما سبق ان اشار له في نص **ماهية توجيه التفكير** (Kant,1972, 87.)، التي يكون بموجبها على الكتاب انه يضعوا لانفسهم حدودا تفوّت على السلطان السياسي، فرصة حرمانهم من حرية

9) هذه الخصومة مكثفة ومتعددة الجوانب، اذ هي تبيّن أوّلا كيف بدأ الألمان يحاولون التخلص من الفلسفة النقدية وهو ما بيّنه فيلونكو (1972) اعتمادا على دلتاي من وجهة نظر كانطية. وكيف تعرفوا ثانيا على فلسفة اسبينوزا وما الوظيفة التاريخية لهذا الاخير في الحيز الثقافي الألماني وهو ما بيّنه سليفان زاك (1988) من وجهة نظر اسبينوزية. وتبين اخيرا كيف بدأ اليهود مع منلدسن يستعيدون اسبينوزا ويدخلون الحداثة بالتالي ويخرجون من العزل (getho) الفكري، وهو ما بيّنه – يوليوس قوتمان من وجهة نظر يهودية (1990).

10) انظر حول ذلك محاضرات حنا آرندت حول **الفكر السياسي عند كانط**، وكذلك هابرماس 1978.

الكتابة، أي من حرية التوصيل العمومي لافكارهم، توصيلا يساعد على بناء «حسا عموميا» أو بلغة لاحقة رأيا عموميا كالذي سعى الى تكوينه فولتير كما رأينا.

إن حرية التفكير والتعبير هذه لاتتنافى فقط مع السلطان المدني، بل هي كذلك تنافي كل دعي سلطان روحي، مستقل عن السلطان الزمني يريدان يسن للمؤمنين «قوانين» تمنع كل «فحص عقلي» (نفسه 87) ويسمي كانط هؤلاء آوصياء على «شؤون الدين» (نفسه -)، ويعتبران ولايتهم هذه تتنافى مع كل حرية وهو ما سبق انه بيّنه في نص التنوير بصدد «المرشد الديني» (Kant 1985 497.) الذي يأمر بالاعتقاد عوض المحاكمة العقلية (499). ما نعا بذلك كل تنوير فردي فما بالك بالتنوير العمومي !

و اخيرا يقدم نص 1786 - تحديدا للحرية بمعنى الاستقلال الخاص بالعقل وخضوعه لذاته - أي لتشريعة الخاص فقط دون الخضوع لتشريع خارجي عنه في ما يتعلق بالفكر. وهنا يقف كانط موفقا فلسفيا أصيلا : اذ انه ينافح ضد دعاة الحرية المطلقة للعقل - التي هي في الواقع اباحة - وهو ما ظهر عند دعاة العقلانية المطلقة في معرفة وحدة الوجود، ولكنه يقف في ذات الوقت في معارضة لكل تحديد وثوقي للعقل : ان حرية العقل تعني هنا الابتعاد ذاته عن الموقف الدغمائي وعن الموقف العقلاني المطلق المؤدي الى نوع من التصوف هو حقيقة «الاستنارة» المزعومة، وهذا ما يؤدي بكانط الى طرح مسألة نوع غرض العقل وحاجته، وعلاقته في ذلك بالاعتقاد. ولكن هذا السياق لا يسمح لنا بالتوقف عند هذه النقطة !

غير ان كانط فيْ كل هذه النصوص لم يواجه مباشرة المؤسسات الدينية إذ تفادى ذلك، واكتفى بالقيام بتدريس **نظرية الدين من وجهة نظر فلسفية** (1775- 1780) أولا ونشر بعد ذلك (1793) **الدين في حدود العقل وحده**، رغم منع الرقابة نشر القسم الثاني سنة 1793و وهو ما جعله موضوع توبيخ الملك بتاريخ 1794/10/1، وهو ما دفعه لنشر آخر نص له (منذ قرنين بالضبط 1798) متناولا علاقة بالفلسفة باللاهوت وبالسياسة نعني **نزاع الكليات** (Kant 1955) الذي يمكن اعتباره بمثابة وصيّته الفلسفية [11].

ج - يقدم كانط هنا اطروحته الاساسية بكل وضوح على النحو التالي : «اننا لانستطيع ان نمنح الكليات العليا (اللاهوت والحقوق والطب) أي حق، دون ان نسمح للكلية الدنيا (الفلسفة) حق التحفظ العمومي على كل ما يتعلق بذلك» (.Kant,1955, 38). إن هذه النتيجة التي هي في ذات الوقت تحديد لمجال الفلسفة، وللفرق بينها وبين غيرها، ودفاع عنها، تقوم على فحص قانوني يفصل بين نوعين من النزاع : الأول لاشرعي وشرعي.

يضع كانط ضمن الباب الأول كل ما يتعلق بنزاع الآراء التي يمنع فحصها فحصا عموميا هذا من جهة المضمون، اما من جهة الصورة فيكون الأمر بالتحيّل على المتلقي، أو بتهديده أو باغرائه باعتناق هذا الرأي أو ذلك. ويعتبر كانط ان سلطان الكليات العليا التى تمنع الفلسفة من «الرد العمومي» (نفسه 3) على مزاعمها (أي تلك الكليات)، لاشرعي لأن ذلك

11) هذا بصفته فيلسوفا أولا وبصفته مدرّسا ثانيا. انظر ما يقوله عن ارتباط التنوير بالتربية في الفقرة الثامنة من القسم الثاني من **نزاع الكليات** (109-1955,106). إن ذلك هام جدا في الحيّز الثقافي الألماني نظرا لأن الجامعة كانت قد بدأت تعوّض نوعا ما الكنيسة والفيلسوف بالتالي يعوّض رجل الدين. وهو ما لا نجده لا في هولندة ولا في انقلترة ولا في فرنسا - إنّها خصوصية التنوير الألماني !

يبقى الجميع تحت نير هؤلاء وسحرهم، ويكون ذلك بمثابة الكارثة فيما يخص الفلسفة، وخاصة اذا ما وافق السلطان السياسي على افعال الكليات العليا.

أما النزاع الشرعي فهو الناتج عن اعتبار ما تعلمه الكليات العليا بمثابة الاحكام البشرية القابلة للخطأ، وبالتالي يكون من حق الكلية الدنيا ان تفحص عموميا وبكل حرية حقيقة تلك الاحكام، ويؤكد كانط انه ذلك ليس مجرد حق للفلسفة بل هو «واجبها» (34).

ان هذا النزاع الشرعي لابد ان يكون :

1 - عموميا. لان «شأن الفلسفة هو العرض العمومي للحقيقة» (35)

2 - دائما لأن الكليات العليا ستواصل محاولة استعادة مجدها السليب. وهو ما سيلزم ضرورة، حرية التفكير التي اشار لها **نص التوجيه**، حدودا معينة (نفسه).

3 - بين كليات ولذلك فلا يهم السلطان السياسي مباشرة، ولذلك فان هذا الاخير، لايتدخل فيه، إلا إذا تجاوز حدود النزاع بين جمعيات علمية (35 - 37).

4 - إن بقاء هذا النزاع يمكن ان يؤدي الى رفع أغلب الحدود التي تواجه حرية التفكير، وخاصة تلك التي يضعها السلطان السياسي. بل إن الحرية الفلسفية لايمكن إلا أن تؤدي إلى صلاح السلطان السياسي ذاته (37).

بيّن ان كانط يستند الى تمييز اغفلناه الى حد الآن، هو الذي قدمه في **نص التنوير** بين الاستعمال العمومي للعقل، والاستعمال الخاص له (503 - 499. Kant 1985). فالكليات العليا التي تهتم بكيفية «العيش الشريف» (كلية اللاهوت)، وبعدم «الاضرار بالغير» (كلية الحقوق)، و«بالاعتدال» في السلوك اليومي (كلية الطب) (30. Kant 1955)، وهي مهام «خاصة»، اي تخصها في نطاق تنظيم نشاطات الجماعة السياسية، ولافرق بينها هنا وبين الحرفي، الذي يقدم بعمله أو العون الذي يكلف بمهمة لا يتعداها. ان هذه الكليات ليس من حقها ان تتخطى، باعتبارها كليات عليا، حدود «الخير الابدي» (اللاهوت)، أو «الخير الاجتماعي» (الحقوق) أو «الخير الجسدي» (الطب) (نفسه 19). أما اذا تخطت ذلك، فانها تصبح في مجال الاستعمال العمومي للعقل، أي ان افرادها يتحولون الى مواطنين يشاركون في حياة الدولة. وبالتالي لا سلطان لهم على الآخرين. فهم ينعمون في هذه الحال بنفس الحرية التي ينعم بها غيرهم. لان المجال هنا هو المجال «العمومي» بكل سماته التي تعرضنا لها الى حد الآن أي :

1 - الحرية.في نطاق الدستور الذي قبلنا العيش وفقه

2 - الاشتراك اي تلك القدرة التي تمكن من تبادل الآراء مع الآخر وفحصها فحصا مدنيا.

3 - العلنية، اذ ان الاستعمال العمومي للعقل، يقوم على ضرورة التخلي عن ممارسة «التقية» لأن ذلك يعني القطع مع الاضطهاد. وبالتالي، الاقرار بأن الحقيقة حق للجميع، وان السلطان أي سلطان لاوصاية له على العرفان ما لم يهدد هذا الأخير العمران (أي السلم المدنية)، (Kant, 1991. App II).

4 - العلمانية اذ انه على رجال اللاهوت الحفاظ على الايمان بالكتاب المقدس، ولكن دون تعطيل لحرية الفلاسفة في النقد والتجريح العقلاني لذلك الايمان ذاته (Kant 1955 .81).

د - وقد أكد كانط، في رسالة صدر بها **نزاع الكليات**، وردّ فيها على اتهام الملك له بانها اساء إلى المسيحية، ماذهب إليه سابقا، معتبرا :

1 - انه في درسه لم يمارس إلا نوعا من التعليم النظري المحض وبالتالي لم يتعرض لا للكتاب المقدس ولا للمسيحية، لأن ذلك يخرج عن نطاق درسه.

2 - أما في كتابه **حول الدين في حدود العقل وحده**، فانه لم يتناول «الدين العمومي» (نفسه 7) بل اكتفى بالفحص النظري «للدين الطبيعي» للتأكيد على المحتوى الأخلاقي للدين الطبيعي دون غيره (نفسه 8).

3 - وأنه يؤكد «احترامه الكبير للايمان المسيحي» نفسه (9) بل ولكل الاسرار والعقائد الموجودة في الكتاب المقدس، ويعتبر ان لا خلاف بين روح المسيحية و «المضمون الاخلاقي للعقل».

4 - ولكنه يقررمع ذلك أن يكف عن التعرض لأي مسألة تمس من قريب أو من بعيد بالدين «طبيعيا كان ام منزلا» (نفسه 10).

قد يُرى في ذلك نوعا من التراجع. ولكننا نعتقد ان ذلك يتجانس مع رأي كانط الذي يؤكد على اهمية حرية التفكير وعلى أهمية «العمومية»، ولكنه في الآن ذاته يقبل بالاستبداد المستنير بل ويرفض جذريا «كل حق للمقاومة» (Kant, 1994, 2, 166-163) خلافا للوك وفولتير وبيل، وذلك يتماشى في تقديرنا مع مبدأ التمثيل السياسي الذي وضعه كانط أسوة بهوبز في اساس كل جمهورية : «ان أقل تمرد ... هو بمثابة خيانة عظمى لاتستحق اقل من عقوبة الاعدام». (نفسه) ولعل ذلك ثمن نقد الديمقراطية باسم الشكل الجمهوري، ورفض المشاركة السياسية باسم التمثيل السياسي. إن بنية تفكير كانط السياسي ظلت هوبزية رغم كل شيء!

ولكننا نعتقد انه رغم هذه المحدودية فان ما توصل إليه كانط يمثل أعمق ما وصل إليه التفكير الفلسفي والسياسي قبل عصر حقوق الإنسان فيما يخص الفروق بين التسامح وحرية التفكير، فلقد بيّن ان مبدأ العمومية هو الشرط الأساسي لكل حرية تفكير وتعبير، أما مفهوم التسامح فهو شديد المحدودية. إذ لايرقى إلى تلك العمومية بالذات، ونحن نعتقد ان اسبينوزا، كان قد بيّن بوضوح كل هذه الافكار، بل وتحطّى حدود كل تسامح، حتى ذلك الذي ظهر بلبوس - كما عند كانط - حرية التفكير والتعبير. وهذا بيان ذلك.

7 - لقد انطلق اسبينوزا من شرط سياسي وعقدي شبيه بالظرف التاريخي الذي حدد كل الكتابات «العمومية» الكانطية، وهو ما قد عبر عنه في رسالة شهيرة تفسر أسباب تحرير **رسالة اللاهوت والسياسة** (1665 - 1670) :

«انني بصدد كتابة رسالة حول تأويل الكتاب المقدس وذلك للاسباب التالية : 1) تحامل رجال اللاهوت، فانا أعلم انهم هم الذين يحولون بين الناس وبين استخدام عقولهم في التفلسف، ولذلك فانني أجهد لكشف هذا التحامل وتخليص العقول الراشدة منه. 2) رأي

العامة فيّ اذ أنهم لايكفون عن اتهامي بالالحاد، وأنا مضطر إلى محاربة هذا الرأي بقدر مستطاعي، 3) حرية التفلسف وحرية الرأي التي أريد الدفاع عنها، بكل الوسائل، اذ أن نفوذ رجال اللاهوت وطبعهم العدواني يقضيان عليها» (Spinoza, 1965,T4, p 232). ان الشأن السبينوزي، اذن هو في ذات الوقت فردي (يخصه هو) وجماعي (يتعلق بمن لديهم استعداد للاشتراك في الحقيقة، إنه نظري (تفلسف) وعملي (حرية سياسية) وعقدي (يتعلق بالضمائر) ومن هنا تخطيه -في رأينا - لكل ايديولوجيا التسامح السابقة له والمعاصرة له أيضا، بل وكذلك اللاحقة له.

إن النظر السبينوزي الذي يهمنا هنا ليس نظرا تنويريا بالمعنى المستقر الذي قدمه كانط في نصه الشهيركما رأينا، ولا هو كذلك ما فهمه أغلب مفكري عصر الانوار على انه روح فكر الفيلسوف الهولندي - نقصد - المادية والالحاد - أولا والمنافحة ضد الدين ثانيا انه بالاساس نقض الملكية المطلقة والدفاع عن الحرية الجمهورية، وهو في رأينا ورأي أكثر دراسي سبينوزا - ما يتجلى بوضوح في القسم الثاني من **رسالة اللاهوت والسياسة** نعني الفصول من 16 إلى 20 وهو ما يصرح به فيلسوفنا منذ تصدير كتابه قائلا : «اذا كان سر النظام الملكي الاكبر ومصلحته الحيوية هو خداع الناس ووسم الخوف الذي يسيطر به عليهم باسم الدين، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم، وكأن فيها خلاصهم، ويعتقدون انهم ينالون أسمى مراتب الشرف - لا انهم يلحقون بأنفسهم العار - عندما يريقون دماءهم ويضحون بحياتهم ارضاء لغرور فرد واحد. وعلى العكس من ذلك فلا يمكننا في جمهورية حرة ان تتصور أو ان نأخذ على عاتقنا شيئا أشرّ من ذلك، لان الحرية العامة لاتسمح بان يقدم الحكم الفردي على الاحكام السابقة وأن تخضع لأي قهر» (**رسالة، تصدير**). ان هذا النص يبيّن منذ البداية ان غرض سبينوزا ليس البتة كما فهمه ماديو القرن الثامن عشر نقض الدين بل هو بلغة معاصرة نقض الايديولوجيا الدينية، وهو محتوى القسم الأول من الرسالة (نقصد الفصول 1 ⟵ 15) كما تعرفون [12]، «فالخرافة» هنا لاتفهم فهما ابستولوجيا قريبا من «القصور» الخاص بالفاهمة والذي نجده عند كانط ،بل تفهم فهما سياسيا، ولذلك يلح نفس النص على الرباط الصميم بين الخرافة والخوف، لا بين الخرافة والقصور : «فالخوف اذن هو السبب في وجود الخرافة وفي الابقاء عليها وتقويتها» (**رسالة نفسه**) وبالتالي يكون الصراع ضد الخرافة صراعا ضد الخوف اداة سيطرة الاستبداد الاساسية (30 ،1984 Tosel)

ان الدفاع هذا عن الحرية الذي يفتتح به اسبينورا كتابه (التصدير) هو بالذات محتوى الفصل الختامي من الرسالة (فصل 20)، الذي يقدم فيه دون مواربة نتائج تفكيره وهي في الواقع برنامج سياسيا واضحا، يقوم بكل وضوح على :

1 - حرية التعبير، اذ من المحال سلب الافراد حريتهم في التعبير عمّا يعتقدون.

2 - توافق حرية الافراد مع سلطة الدولة، اذ أن الاعتراف بحرية الافراد السياسية لا يهدد البتة سيادة الدولة أو بلغة سبينوزا «حق السلطة العليا أو هيبتها» وذلك شرط اعتراف الافراد بهذا السلطان وعدم سعيهم إلى تغييره.

---

12) ان حجج الدفاع عن حرية التفكير هي عند اسبينوزا ثلاث، اولا لاهوتية تبيّن كيف ان الكتب المقدسة تضمن هذه الحرية و هو موضوع الفصول الأولى (1 - 15)، وثانيا سياسية هي الدفاع عن الديمقراطية، وهي اخيرا اقتصادية تظهر خاصة في الفصل الاخير من الرسالة في اللاهوت والسياسة. ولكننا لن نهتم إلا بالجانب السياسي واللاهوتي الارتباطهما بقضية التسامح بصفة مباشرة انظر حول الجانب الثالث (H. Mechoulan 1990 - 145 - 205)

3 – ان ممارسة هذه الحرية لاتمثل أي خطر سياسي على سيادة الدولة وسلطانها.

4 – ان ممارسة هذه الحرية لاتهدد «التقوى» أي «المعتقد الديني».

5 – ان القوانين التي تسن بشأن الامور النظرية العقلية لا جدوى منها، اذ انها لاتلزم أحد.

6 – ان ضمان الحرية الفردية ليس له وظيفة سلبية فقط: لايهدد أمن الدولة، أو حقها، أو التقوى، بل انه له وظيفة ايجابية ألا وهي: انه ضروري المحافظة على ذلك كله.

ولكن ذلك لايتوافق في بادىء الرأي مع محتوى الفصل التاسع عشر الذي يبين فيه سبينوزا «أن السلطة الحاكمة وحدها صاحبة الحق في تنظيم الشؤون الدينية هذا أولا. وثانيا «أن الطاعة الحقيقية لله تحض على الاتفاق بين ممارسة العبادة الدينية وبين سلامة الدولة». ان الصعوبة تتأتى من كون هذه الافكار قد يبدو انها لاتتلاءم مع مسألة حرية التفكير والتعبير التي وجدناها منذ مقدمة الرسالة، خاصة ان اسبينوزا يجزم وبعنف: «أما انصار الدعوة المعاصرة التي تفرق بين القانون المدني والقانون الديني، ويجعلون الأول من حق الحاكم وحده والثاني من حق الكنيسة الشاملة فقد قدموا حججا لن أقف عندها لانها أتفه من أن تستحق التنفيذ» (فصل 19). ان المعنى ليس هنا دون شك لوك لأن كتابات لوك حول التسامح لم يظهر بعضها بعد. ولأن اسبينوزا لم يكن يقدر على قراءة ما ظهر منها لجهله باللغة الانقليزية. بل ان هذا الأخيريتوجه بالنقد الى دعاة الفصل من معاصريه الهولنديين: (Kolakowski 1965).

والحجة الاساسية التي يستند عليها موقف اسبينوزا لرفض الفصل بين السلطات هي حجة وحدة السلطة التي لاتنفصل عن خير الناس وسلامتهم: «لاشك ان الحب المقدس للوطن هو أسمى صورة للشعور بالتقوى يستطيع انسان ان يظهرها فلو زالت الدولة كان معنى ذلك زوال كل شيء خير، وضياع الامن في كل مكان. ولانتشر الرعب والفسوق، وعمّ الفزع كل مكان. ويترتب عن ذلك أولا ان حب الجار لابد ان يكون فسوقا، اذا أدى إلى الاضرار بالدولة وأن الفعل الفاسق يكتسب بعكس ذلك، طابع التقوى لو كان يؤدي إلى المحافظة «على الدولة» (ص 435). ان الوطنية تصبح بالفعل جزءا من الايمان!

وتضايف هذه الحجة أخرى هي الخاصة بالوظيفة السياسية للدين فان «من له السلطة الدينية يسيطر، حسب اسبينوزا، على جميع النفوس» ولذلك «فان كل محاولة لسلبها من السلطة العليا تعنى تقسيم الدولة، وهذا التقسيم يؤدي دوما الى جدل وصراع لايمكن التخفيف من حدتة (...)». بل إن فيلسوفنا يذهب الى ابعد من ذلك معتبرا «أن كل من يحاول سلب هذه السلطة من الحاكم هو يبحث (في الحقيقة) عن وسيلة الاستيلاء على السلطة في الدولة».

ويحول اسبينوزا بعد ذلك اطار طرح المسألة فعوض طرحها تقليديا (J.Leclerc 1994) في إطار علاقة الدولة بالكنيسة. يطرحها في نطاق علاقة الفرد بالدولة وهو ما يعني:

1 – ان الدين لاقوة له إلاّ إذا اقترن بالسلطة العليا، اذ ن «الانبياء العزل» كما قال مكيافلي من قبل «غالبا ما يهزمون».

2 – ان الحكم الديني جزء من الحكم السياسي ولذلك فان السلطة السياسية تنظم ممارسة الشعائر الدينية وافعال التقوى الظاهرة.

3 – ان التقوى الباطنة «تتعلق بحق الفرد الذي لايمكن تفويضه لأحد سواه» (ص 432).

ان ما ينتج عن ذلك هو ان الدين يصبح دينا مدنيا : فالعمل بقانون الاله إنما هو العمل بالعدل والاحسان تنفيذا لأوامر الاله. وينتج عن ذلك ان الحكم الالهي يصبح قوانين وأوامر عند ما يقوم على العدل والاحسان. ولذلك يذهب اسبينوزا إلى انه «لافرق عندي مطلقا بين دعوة الاله إلى العدل والاحسان وامره بهما عن طريق النور الطبيعي أو عن طريق الوحي، اذ لا تهم الطريقة التي يكشف بها عن عبادة الاله مادامت قد اكتسبت طابع القانون المطلق، واصبحت هي الشريعة العليا للبشر» أي لا فرق من جهة الوظيفة بين الدين الطبيعي والدين المنزّل.

ان هذا ما يترك مجالا واسعا لحرية التفكير والتعبير لدى الافراد كما تظهر في الفصل الموالي : اذ يكفي ان يترك الفرد للسلطة العليا مهمة اتخاذ القرارت العملية، وألا يقوم بأي شيء ضد هذه القرارات حتى لو اضطر في كثير من الاحيان إلى أن يسلك على نحو مخالف لرأيه الذي يجاهر بصوابه [13].

إن سيطرة الدولة على الشؤون الدينية لاتؤدي كما عند هوبز إلى إقامة حكم استبدادي بل إلى نوع من الموازنة - الصعبة دون شك - بين مقتضى المحافظة على حرية الافراد التي هي هدف الدولة، وبين مبدأ هيبة الدولة ذاتها باعتبارها الاجتماع الانساني الاصلح. ولذلك يقدم إسبينوزا في الصفحة الاخيرة من كتابه خلاصة لفهمه المسألة الدينية السياسية قائلا «لو اردنا ان نضمن سلامة الدولة، فيجب ان نجعل التقوى والدين مقتصرين على ممارسة العدل والاحسان، كما يجب ان ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال الرعايا وحدها. وان يترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير» وهو ما يعني مفهوما ما للديمقراطية لم يحدده اسبينوزا للاسف بوضوح في أي من نصوصه ولكننا نعرف انه سلك طريقا معاكسة لما سيختاره كانط فيما بعد، فلقد تخطى الفيلسوف الهولندي الجمهورية نحوالدفاع عن الديمقراطية في حين كان فيلسوف كونسبرغ ينقد الديمقراطية ويكتفي بالجمهورية التمثيلية، كما أشرنا إلى ذلك منذ حين.

ان **الرسالة السياسية** (1675 - 1677) – وان كانت غير ناجزة – تعمّق بقوّة الطرح السبينوزي لمسألة الحرية الدينية وذلك بالتأكيد أثناء تحليله لأسس الدولة الملوكية على انه «قد استفاض في معالجة» مسألة «الحق في ممارسة التدين» أي في عبادة الرب «وفي كونه غير قابل «للتفويض» ، وذلك «في الفصلين الاخيرين من **رسالة اللاهوت والسياسة**» (Spinoza 1965.T4 .66). ولكننا مع ذلك نجده يضيف بعض التدقيق اثناء تناوله لاشكال الحكم وكذلك لاسس الدولة عموما (نفسه ص 93) كيف ذلك ؟

1 – في النظام الملكي يكون الدين مسألة خاصة، ولذلك فان الدولة لا تمنع من العقائد

13) ما يزال كتاب فؤاد زكريا (1961) اهم كتاب بالعربية حول اسبينوزا ومن حسن الحظ آن ترجم إلى العربية كتاب ايتيان باليبار **اسبينوزا والسياسة** بيروت 1995 وكتاب جاكلين لاقري **الدين الطبيعي** بيروت 1994 ؛

إلا ماكان مضرا بأسس الاجتماع السياسي، وبأمنه. أما بقية العقائد فتمارس عموميا، أي بكل حرية. والدولة لاتتولى الانفاق على الدين، بل ان المعابد مثلا يقيمها عبادها.

ولذلك يذهب اسبينوزا إلى «أن الناس ليسوا بالضرورة على دين ملوكهم» اذ ان دين الملك خاص به، بل انه هو أيضا لن يمارس دينه إلا داخل قصره تدليلا منه على طابعه الخاص (نفسه ص 52).

2 -أما في النظام الارستقراطي فالأمر أكثر تعقيدا إذ ان اسبينوزا يركّز على ضرورة وحدة عقيدة «الاشراف» حتى لايتفرقوا الى «شيع» متنافرة، تنتج الخرافة، وبالتالي تمنع عن الرعايا حرية التفكير، ولذلك فانه اذا كانت حرية التفكير والتعبير مكفولة للجميع، فان اقامة الرموز الدينية، من «معابد» و «شعائر» لابد ان تكون محدودة اذ ينبغي ان يكون الظهور الرمزي للدين الوطني على حساب الاديان الأخرى. يحيل على **رسالة اللاهوت والسياسة** لتحديد الدين الوطني، بانه «الاشد بساطة والاكثر كلية» (نفسه 93). ان هذا الدين يتمثل في مجموعة عقائد عامة ودنيا، لاتخص في الواقع دينا معينا بل تشترك فيها كل الاديان : انها «1) الرب موجود، وهو موجود أسمى، خيّر ورحيم على نحو مطلق أي انه بعبارة أخرى نموذج للحياة الحقة فمن لا يعرفه أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو الاعتراف به حكما. 2) الرب واحد لاشريك له وهو أمر لا يشك احد في انه ضروري ضرورة مطلقة لكي يكون الرب موضوعا أسمى للخشوع والاجلال والمحبة، ولا ينشأ هذا الخشوع والاجلال وهذه المحبة إلا من رفعة هذا الموجود وسموه 3) الرب حاضر في كل مكان ويرى كل شيء فلو اعتقدنا ان شيئا يخفى عليه أو لم نعلم أنه يرى كل شيء لتطرق إلينا الشك في كمال عدله الذي يخضع له كل شيء. 4) للرب الحق على كل شيء والسلطان المطلق عليه، وهو لا يجبر على افعاله بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة، وبفعل ينفرد به، وعلى حين ان طاعته واجبة على الجميع، فانه لا يطيع أحدا. 5) عبادة الرب وطاعته لاتكون إلا في العدل والاحسان أي في حب القريب (والجار). 6) لايتم الخلاص إلا لمن يطبقون هذه القاعدة في الحياة أي لمن يطيعون الرب (...) 7) وأخيرا يغفر الرب للتأبين خطاياهم وكل بني آدم خطاؤن (360 - 361) . إن التزام الأشراف بهذا الدين الشامل هو الذي يجعلهم ينظمون الكنيسة الوطنية ويكلّفون بها نوابا من عامة الناس يدبرون شوونها بتفويض منهم [14]. ان هذا الدين الشامل الخاص بالدولة الارستقراطية دين مدني – أي يخضع للدولة – ولكنه اخلاقي المضمون كأي دين آخر بقطع النظر عن كونه «طبيعيا» أو «نتاج الهام» (Spinoza 1965,T4,23) كما أكدّت **الرسالة** الأولى. ويكون من الطبيعي جدا ان يضمن بل ان ينادي هذا الدين بالتسامح، أي بحرية المعتقد، وأن يضمن الساسة المؤمنين به حرية التعبير وممارسة المعتقد في حدود قانون الدولة وحقوقها.

3 - أما عن وضع المسألة في الاجتماع الديمقراطي، فاننا لانستطيع ان نقول عنها شيئا غيربعض تخمين باعتبار انخرام **آخر الرسالة السياسية**. ولكننا مع ذلك نستطيع بأمان ان نقول إن ماورد في نهاية **رسالة اللاهوت و السياسة** لايكفي، لانه لا يوضح الاساس العمومي الذي يقوم عليه الدفاع عن حرية التعبير والتفكير، هذا الاساس الذي يقدّمه نص

14) انظر كتاب توزال 1984. وخاصة ماترون 1987.

الرسالة السياسية باسم «الإحسان» والحفاظ على «السلم» والدعوة إلى «التعاون». إنه ليس أساسا حقوقيا بل هو أساس يجمع بين هوى الناس وهيئاتهم ان ذلك الأساس هو ما يجعل الجمهور «ينقم» على كل ما يعارض ذلك الهوى وتلك الهيئات، واننا نجد في هذه النقمة (Indignatio) الجماعية المضمون الأول لرفض العبودية السياسية وهي المحتوى الحقيقي لما سيسمى في ما بعد رأيا عموميا (نفسه 29) يتقوّم بقوة هوى عموميا : (هو إما) رجاء، (أو) رغبة في ثأر عمومي»، ينتج سخطا عاما، بل ومقاومة مشتركة يعتبرها اسبينوزا «شرعية» (نفسه 41)، لانها تعبيرعن إقتدار الجمهور وجهده للدفاع عن ذاته. وليست حرية التفكير والتعبير إلاّ جزءا من ذلك وهو ما يتفق فيه جزئيا مع لاحقيه المدافعين عن التسامح، باستثناء كانط الذي ظلّ هوبزيا في هذا السياق كما رأينا [15].

لقد كان القصد من هذه المداخلة ان تبيّن بصدد حرية التفكير، جذرية اسبينوزا، الذي يبيّن حدود فكر التنوير عموما فيما يخص حرية المعتقد، وحدود التفكير اللبيرالي فيما يخص حرية التفكيرو التعبير [15]. وليس غريبا ان يكون الأمر، في رأينا، كذلك باعتبار اندارجه في تفكير جمهوري - ديمقراطي كان منذ البداية في نزاع صريح مع كل ليبيرالية، متسلطة كانت (هوبز) [16] ام تمثيلية (كانط)، ولعله لأمر كهذا اعتبر المفكر الإيطالي انطونيو نيقري فلسفة اسبينوزا «فلسفة مستقبل»، وهو أمر فيه نظر!، ونحن لذلك نرجو ان يكون للأمر هذا يوما ما صلة !.

---

15) ان التنوير يرتبط دون شك بالديمقراطية ولذلك فانه يرتبط بالتسامح وبحرية التفكير. وان التجربة التاريخية تبيين ان الديمقراطية التي بنيت على اساس تنوير سياسي، (انقلترا - فرنسا) كانت أمتن. وقد قدم الفلاسفة الذين نهتم بهم هنا بالإضافة إلى ذلك نموذجان على الأقل للتنوير :

ا - نموذج تربوي : كانط بالاساس مستندا إلى كتاب الايميل لروسو.

ب - نموذج سياسي يتوزع إلى شكلين :

1) ليبرالي كلاسيكي : لوك وكانط وبيل وفولتير

2) غير ليبرالي : إما ديمقراطية ونعني هنا اسبينوزا بالأساس. أو جمهوريا ونعني هنا روسو بالذات الذي استعاد في فكره السياسي محتوى فكر اسبينوزا حول الدين المدني دون انيصرح بذلك لعله تفاديا لأن يتهم بالاسبينوزية التي كانت تعني عصر ئذ الإلحاد.

16) إن طرح المسألة عند روسو وعند منتسكيو لم يتجاوز في بنيته العامة التوتر الذي ابعناد بين التسامح وحرية التفكير والتعبير والمعتقد. ولذلك لم نتوقف عندهما. أمّا هيوم فانه يندرج ضمن النقد الريبي للدين. هذا من جهة وضمن التصوّر اللبرالي للتسامح من جهة ثانية ولذلك اهملناه. ونرجو أن نتناوله في سياق آخر.

1) المصادر المعرّبة

الكتاب المقدس
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
اسبينوزا (1994) **رسالة في اللاهوت والسياسة** ترجمة حسن حنفي دار الطليعة بيروت ط 3.
لوك (1988) **رسالة في التسامح** ترجمة عبد الرحمان بدوي . دار الغرب الإسلامي -
لوك (1958) **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري بيروت
فولتير (1998) **كانديد** ترجمة الطيب بن رجب دار الجنوب تونس

2) المراجع العربية

حنفي (حسن) (1981) **قضايا معاصرة** ج 2 : **في الفكر الغربي المعاصر** دار التنوير بيروت

زكرياء (فؤاد) (1981) **اسبينوزا** ط 2 دار التنوير بيروت.
بدوي (عبد الرحمان) (1979) **فلسفة السياسة والقانون عند كانط** الكويت وكالة المطبوعات
بدوي (عبد الرحمان) (1980) **فلسفة الدين والتربية عند كنت** المؤسسة العربية بيروت
أحمد (محمود سيد) (1988) **دراسات في فلسفة كانط السياسية.** دار الثقافة القاهرة.
الخشت (محمد عثمان) (1994) **فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية** دار قريب القاهرة.

3) المصادر الأجنبية

Spinoza (1965) *Traité Théologico-politique* trad. ch. Appuhn; Paris, Garnier.
id (1965) *Traité politique* trad. Ch. Appuhn Paris Garnier.

Bayle (1973) *Ce qu'est la France toute catholique*; Paris; VRIN.
id (1992) *De la tolérance*, Paris, Press Pocket.

Locke (1967) *Two Tracts on Government* Trans. by P. Adams Cambridge.
id (1986) *Essai sur la loi de nature* trad. Fr Presses Universitaires de Caen.
id (1993) *Traités sur le gouvernement Civil P.U.F.*
id (1823) *the works of John Locke*; Vol. VI : *Second, third* and *Fourth Letters on Toleration;* London.
id. (1992) *Lettre sur la tolérance et autres textes* ed. J.F. Spitz Paris Garnier.

Voltaire (1975) *L'Affaire Calas* Paris Folio.
id (1964) *Dictionnaire philosophique* Paris Garnier.
id (1992) *Lettres philosophiques* Paris Gallimard.
id (1989) *Traité sur la tolérance* Paris Garnier.

Kant (1991) *Vers la paix perpétuelle* et autres textes trad. J.F. Poirier et F. Proust. Paris Garnier :
id (1986) *La religion dans les limites de la simple raisons dans Kant*, dans *Les Œuvres philosophiques*. F. Alquié (dir). Vol. 3 Paris Gallimard.
id (1990) *Théorie et pratique* trad. L. Guillermit, VRIN.
id (1985) *Critique de la faculté de Juger. Qu'est ce que les lumières, l'histoire d'un point de vue cosmopolitique* trad. fr. Gallimard.
id (1972) *Que signifie s'orienter dans la pensée?* trad. A.Philonenko VRIN.
id (1955) *Le conflit des facultés.* trad. Gibelin VRIN
id (1994) *Métaphysique des mœurs* 2 vol. trad. A. Renaut Garnier

Lucien (J.) (1989) *Les déclarations des droits de l'homme* 1789, 1793, 1848, 1949. Paris Garnier

4) المراجع الأجنبية

H.Arndt (1967) *Essai sur la révolution* trad.Fr. Gallimard.
R. Ascheraft (1995) *La politique révolutionnaire de J.Locke et les deux traités du gouvernement civi*l. trad. Fr. Paris PUF;
I. Berlin (1988) *Éloge de la liberté.* trad. Fr. Paris Calman levy
J.L. Bruch (1968) *La philosophie religieuse de Kant.* Paris Aubier.
J. Habermas (1978) *L'espace Public* trad. Fr. Payot Paris.
L.Kolakowski (1969) *Chrétiens sans Eglises* trad. Fr. Gallimard.
R.Koselleck (1979) *Le règne de la Critique* trad. Fr. Paris Minuit
G. Krüger (1961) *Critique et morale chez Kant* Trad Fr. Paris Beauchesne
E. Labrousse (1964) *P.Bayle* II. *Hétérodoxie et rigorisme* La Haye, Martinus Niyhoff.
J.Lecerc (1994) *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme* Paris - Albin Michel.
R. Pomeau (1969) *La religion de Voltaire.* Paris Nizet
Matheron (A) (1987) I*ndividu et communauté chez Spinoza* Minuit-Paris 2ed.
A tosel (1984) *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude* Paris Aubier.
G.Vlachos (1962) *la pensée politique de Kant* Paris. P.U.F.